

تأثیرات اسمعیلی بر تفکر فلسفی موسی ابن میمون یهودی

پدیدآورده (ها) : حمید، حمید
ادبیات و زبانها :: ایران شناسی :: سال نهم، تابستان 1376 - شماره 2
از 285 تا 303
آدرس ثابت : http://www.noormags.ir/view/fa/articlepage/361473

حمید حمید[*]

تأثیرات اسمعیلی بر تفکر فلسفیِ موسی ابن میمون یهودی

پیشگامان تحقیق

مرجع اولیهٔ قول همهٔ کسانی که بر تأثیر تفکر اسلامی بر غرب یا نحله های دینی- کلامیِ غیر اسلامی، از جمله یهودیت و مسیحیت تأکید ورزیده اند، اگر عجالةً از فارابی دیده بر پوشیم، ابن سیناست. در این که ابن سینا به نحو شامل و کامل مبــاندار انتقال تفکر ارسطویی به مغرب زمین است و در این که او به ویژه یکی از منابع اساسیِ تفکر ابن میمون در دلالة الحائرین اوست جای هیچ تردیدی وجود ندارد و من خود در همین نوشته به مواردی از این تأثیرات اشاره خواهم کرد. اما آنچه که به ندرت بر آن اشاره رفته است و در پژوهشهای تطبیقیِ ایران شناسی واجد اهمیت جدّی ست، تاثیرات عمدهٔ کلامی- فلسفیِ فِرَق مذهبی اسلامی بر مذاهب فکریِ مسیحی و به خصوص یهودی ست. فلسفه و کلام اسمعیلیه از میان دیگر فِرَق کلامیِ اسلامی، یکی از عمده ترین منابع قوام فلسفه و کلام یهودی در قرون وسطی ست و به این اعتبار اگر قولی را که بر اسمعیلی بودن ابن سینا پای می فشرد بپذیریم، بنابراین این نکته مسجّل می گردد که حتی میراث ابن سینا یی تفکر یهودی نیز ارثیه ای اسمعیلی ست.[1] اهمیت این مسأله به ویژه زمانی که آن را در زمینهٔ تاثیرات ایرانی بر ساخت کلیِ تفکر اسمعیلیه مورد توجه قرار دهیم بسیار اساسی ست. به طور کلی تا آن جا که به فاطمیان مربوط می شود، به جز قاضی نعمان، تمامیِ رجال برجستهٔ مکتب اسمعیلیه ایرانی بوده اند و با هم قدیمترین مجموعهٔ نوشته های فلسفی را به زبان فارسی تصنیف کرده اند. ابویعقوب سجستانی که بنا به تصریح مادلونگ

(Madelong) نمایندهٔ عمدهٔ مکتب ایرانیِ نو افلاطونیِ اسمعیلی ست، از شالوده ریزان جهان بینی اسمعیلیهٔ فاطمی ست. پیوند اسمعیلیهٔ ایران با دولت فاطمیان در حدود یک قرن دوام آورد و طی این دوران به جز سجستانی دو داعی برجستهٔ دیگر ایرانی، یعنی حمیدالدین کَرمانی که در بصره و بغداد و در زمان الحکیم به فعالیت اشتغال داشت و المؤیدالدین شیرازی که ابوکالیجار امیر بویهی را به اسمعیلیه فراخواند و در سال ٤۳۹ در اثر فساد عباسیان به قاهره رفت و در آن جا از سوی المستنصر به عنوان داعی قاهره منسوب شد و بعدها همراه کرمانی بزرگترین تأثیر را بر تفکر اسمعیلیهٔ طیبی یمن و هند گذاشت، از تأثیرات ایرانی اسمعیلیه در دوران فاطمی به شمار می آیند. به هر ترتیب کشف تأثیرات اسمعیلیه بر تفکر یهودی قرون وسطی از سوی اسلام شناسان غربی، تاریخی طولانی ندارد و بیش از نیم قرن از عمر آن نمی گذرد. واقعیت این است که انتشار مقاله ای از پینس (Pines) را در سال ۱۹٤۷ – که ضمن آن موضوع نفوذ اندیشهٔ اسمعیلی بر بستان العقول ابن فیومی، اثر یهودی متعلق به قرن ششم هجری و روزگار ابن میمون مورد بحث قرار گرفته بود– می توان مفتاح این دوره از تحقیقات اسلام شناسی غربی در این زمینه تلقی کرد. پس از او جورج وجدا (G. Vajda) در سال ۱۹۵۸ مشخصات یهودی– عربی رساله ای اسمعیلی را که او آن را به امامی یمنی در قرن ششم منسوب می دانست مورد تحقیق قرار داد. از این دو تن که بگذریم، تنها محققی که از او در این باب می توان نام برد و از لحاظ زمانی نیز بر آن دو مقدم است پل کراوس (P. Kraus) است که در سال ۱۹۳۱ به منابع یهودی– مسیحی در ادبیات اسمعیلی اشاره کرده است. اگر از سر تسامح کار جدی پینس در باب نفوذ اصطلاحات شیعی در کتاب الردّ و الدلیل فی الدین الذلیل اثر یهودا هالوی (Judah Halevi) را نادیده بگیریم در میان متأخران کار جدی در مورد نفوذ تفکر اسمعیلی بر فلسفه و کلام یهودی با بلومنتال (Blumenthal) و پس از او با آیوری (Ivry) آغاز شد و پای گرفت. بلومنتال در سال ۱۹۷٤ برای نخستین بار ترجمه ای از «تفسیر» منصوربن سلیمان یمنی معروف به هوتر بر «سیزده اصل ایمان» ابن میمون را انتشار داد و در سال ۱۹۸۱ با انتشار اثر دیگری از همان فرد به نام پرسشها و پاسخهای فلسفی به طور جدی مسألهٔ نفوذ اسمعیلی بر تفکر منصوربن سلیمان را مورد رسیدگی قرار داد. آلفرد آیوری در سال ۱۹۸۶ زمینهٔ کار بلومنتال را از قرن نهم هجری به قرن ششم بازگرداند و به میراثهای اسمعیلی در تفکر ابن میمون بذل توجه کرد و بدین ترتیب زمینهٔ مساعدی فراهم آمد تا اساساً چنین تأثیراتی با توجه به گسترش حاکمیت اسمعیلیان در اسپانیا [اندلس] و مصر و یمن و تنگاتنگی روابط آنها با جوامع یهودیِ این کشورها و به ویژه با توجه به تساهل اعجاب آوری که این فرقهٔ

خونین پنجه نسبت به فِرَق و مذاهب غیر اسلامی مبذول می داشته است مورد رسیدگی و در منظر توجه قرار گیرد.

آنچه را که من در این نوشته موضوع مطالعه قرار داده ام توضیح چگونگی تاثیرپذیری ابن میمون از تفکر کلامی اسمعیلیه و شرح آن در زمینهٔ اجتماعی- تاریخی حضور اسمعیلیان و یهودیان در حیات اجتماعی و اقتصادی ست.

اسمعیلیان: پیدایی و مشخصات

نهضت اسمعیلی در قرن دوم هجری با ترکیبی از عقاید فرقه های عرفانی و افراطیِ مختلف که اکثر آنها وابسته به جناح تشیع اسلام بودند و برخی نیز از ریشه های ایرانیِ قبل از اسلام و گنوستیک سریانی و میراثهای نو افلاطونی مایه گرفته بودند آغاز گردید. این نهضت با ایدئولوژیِ عَلَوی به عنوان برنامهٔ سیاسی اش و اختلاط تمامیِ عقاید و فلسفه ها، با نوعی عقل گرایی اصیل درونی و دفاع از مظلومین اجتماع، تمامی عناصر اجتماعی و مذهبی ناراضی را که دردرون سرزمینهایِ خلافت عباسی فراوان بودند متحد و یکپارچه ساخت و به سوی خود فراخواند. این جنبش که چون همهٔ نهضتهای دوران متقدم فئودالی در امپراطوری اسلامی، از لحاظ منشأ از آبشخوری دینی سیراب می شد، عملاً وجهه ای سیاسی و ضد حکومت داشت و سرنوشت مصیبت بارش در مبارزه علیه حاکمیت سیاسی و هر حکومت قاهرهٔ دیگری خود به خوبی از این نکته حکایت می کند.

همهٔ کسانی که به علل پیدایی اسمعیلیه اشاره کرده اند، آن را با انشعابی که در اواسط قرن دوم هجری درمیان شیعیان وقوع یافت و اساس آن بر تفاوت رأی در مورد امامت اسمعیل یا موسی الکاظم فرزندان امام صادق ناظر بود مربوط می دانند. ولی نفس خود همین امر همانا به «گرایش و سعی عناصر اصولی تر شیعه برای عملیات فعالانه» استوار بود[۲] «زیرا که در دوران استقرار دودمان عباسیان بخش شرقیِ قلمرو خلافت را نایرهٔ نهضتهای خلق فرا گرفته» بود.[۳] عناصری از این نهضتها به تبعیت از گرایش عصیانی اسمعیل و تحمل ناپذیری اش در برابر ستم به گرد او درآمده بودند. منابع متعدد اسلامی تأیید و تصریح می کنند که اسمعیل با شیعیان انقلابی و بعضی از غلات شیعی، به خصوص با خطابیه[۴] همکاری داشت. از روابط نزدیک اسمعیل با شخص ابوالخطاب که در سال ۱۳۸ همراه با هفتاد تن از یارانش در کوفه به دست حاکم عباسیِ شهر به قتل رسید و همچنین با معضل بن عمرحنفی نیز در منابع یاد شده است. امام صادق (ع) از همکاریِ اسمعیل با غلات شیعه و گروههای افراطی ناراضی بود و کراراً اشخاصی را که باعث گمراهیِ فرزندش می شدند لعن می کرد. به اعتبار منابعی که در باب اسمعیل نوشته اند، او در چند توطئهٔ علیه رژیم

عباسی شرکت کرده و در یکی از این موارد در کوفه با بسّام بن عبدالله صیرفی همکاری نزدیک داشته است. امام صادق پس از کشف این توطئه همراه با اسمعیل و بسّام به پایتخت عباسی در حیره احضار شدند و خلیفه منصور حکم به قتل بسام داد ولی اسمعیل را عفو کرد.[5] این عناصر پس از اسمعیل که پیش از امام صادق درگذشت، محمد فرزند او را به امامت هفتم شناختند. محمد بن اسمعیل که ظاهراً شیوهٔ پدر خویش را در مخالفت جدی با خلافت تعقیب می کرد، مورد تعقیب دولت عباسی قرار گرفت و در ناحیهٔ دماوند نزدیک ری پنهان شد و پیروان او برای گریز از تعقیب و آزار در کشورهای مختلف پراکنده شدند. تمرکز فعالیت اسمعیلیان عمدةً در میان گروههای روستایی و از آن قرمطیان در میان تهیدستان پیشه ور در شهرها به خوبی از تعلق آنان به جماعات زیر ستم و ناراضی پرده بر می گیرد. ترکیب اجتماعی اسمعیلیان از منطقه ای به منطقهٔ دیگر متفاوت بود. در عراق روستاییانِ ناحیهٔ سوادِ کوفه و دهات اطراف و همچنین قبایلی که به منطقهٔ جنوب عراق وابستگی داشتند، مهمترین پیروان اسمعیلیه را تشکیل می دادند و در یمن و بحرین و سوریه قبایل بدوی و صحرانشین، ستون اصلی نهضت و نیروی جنگجوی آن به شمار می آمدند. در شمال آفریقا نیز بعداً بربرهای کتامه با سوابق شیعی خود به اسمعیلیه گرویدند. در ایران دعوت اسمعیلی «ابتدا روستاییان را مخاطب قرار داد واولین داعی جبال نیز در دهات اطراف آن مستقر گردید.»[6] با انشعاب اسمعیلیان به دو شاخهٔ مجزا، یعنی شاخهٔ فاطمیه که کماکان پس از مرگ محمد بن اسمعیل اعقاب او را به امامت مستور قبول داشتند و شاخهٔ دیگر که به قرمطیان شهرت یافتند، سیاست فراخوانی تفاوتی اصولی یافت. اگرچه تودهٔ اصلی پیروان فرقهٔ قرمطی از روستاییان تشکیل شده بود، شمار پیشه وران نیز میان ایشان اندک نبود. در میان این گروه پیشه وران و پس آن گاه ارباب دفتر و دولت که در منظر توجه تبلیغی اسمعیلیان قرار گرفتند، عناصر وسیعی از پیروان مذاهب غیر اسلامی به خصوص یهودیان وجود داشتند و اسمعیلیان با اِعمال سیاست تساهل حیرت آوری همهٔ این نیروها را به امید پیروزی و ایجاد یک سازمان اجتماعی نوین، مبتنی بر مساوات متحد ساختند. این سیاست تساهل عناصر مسیحی و یهودی را در محافل مخفی اسمعیلی به گرد هم آورد.[7] چنان که بعداً اشاره خواهم کرد رویهٔ «تقیه» که از سوی جماعات یهودیِ وابسته به اسمعیلیه اعمال می شد و از اساس بر قول اسمعیلیه به دو وجه ظاهر و باطن دین و امر تأویل ناظر بود میراثی بود که از اسمعیلیه به آنان رسید و خاصه در مصر و یمن بر متفکرِ موضوع این نوشته یعنی ابن میمون و آثار او تأثیری عمیق به جای نهاد. قرمطیان نخستین قیام خویش را در سال ۲۶۰ هجری در خراسان عملی ساختند ولی قیام

اصلی آنان در عراق سفلی و به رهبری حمدان قرمط آغاز شد. وی در سال ۲۷۷ دارالهجره ای در کوفه تأسیس نمود که خزانه ای عمومی داشت و قرمطیان خُمس درآمد خویش را به آن صندوق می پرداختند. در سال ۲۸۱ آتش قیام بحرین را نیز فرا گرفت و در سال ۲۸۶ قرمطیان شهر الاحساء را تصرف کردند. در هنگامهٔ حوادثی که قرمطیان بر می انگیختند و پیروزیهایی که به کف می آوردند، اسمعیلیان مغرب نیز در سرزمینهای شرقی خلافت در تکاپو بودند و کسانی از آنان چون عبدالله بن میمون اهوازی داعی مشهور اسمعیلی نخست در بصره و سپس در سلامیه و سوریه مرکزی برای تبلیغ فراهم آورد. در سال ۲۸۲ از مرکز اسمعیلی سلامیه، ابوعبدالله السیفی که اصلاً از سرزمین یمن بود بدان جا گسیل شد و در اوایل زمستان سال ۲۹۸ در شهر رقاده به سمت امامت و خلافت اعلام شد و به امیرالمؤمنین و مهدی نامبردار گردید. دودمان فاطمیه که نام خویش را از دختر رسول اسلام (ص) یعنی فاطمهٔ زهرا (س) گرفته بودند از ۲۹۸ تا ۵۶۸ هجری نیروی تهدید آمیزی را علیه تمامیت خلافت عباسی تشکیل می داد و چنین تهدیدی از دوران خلافت امام المعزّ در مصر شدت روزافزونی یافت. اما المعزّ در مصر شهر قاهره را در کنار فسطاط بنا کرد و تختگاه خویش را به آن جا منتقل ساخت و در پایان قرن چهارم بخش اعظم مغرب و لیبی و مصر و فلسطین و سوریه و حجاز تحت تصرف فاطمیان درآمد. تبلیغات گستردهٔ اسمعیلیان در مصر که بر اساس تحقق یک حکومت عادلانه برای همهٔ ابنای بشری استوار بود، گروههای وسیعی را به سوی آنان متمایل ساخت و در این شرایط مصر و به خصوص قاهره به صورت یک مرکز مهم فرهنگی درآمد که در آن عناصر مختلف از فرهنگهای گوناگون در کنار یکدیگر به رشد و باروری گراییدند.[۸] پیامی که آنان برای بشریت و هم برای سرنگونی خلافت عباسی اشاعه می دادند تنها سیاسی نبود بلکه بار عظیمی از تفکر کلامی و عقلی را نیز در خود داشت.[۹] نفوذ اسمعیلیان علاوه بر مصر، در یمن نیز وسعتی فراگیر داشت. آنچه محقق است این که یمن همواره یکی از مراکز مهم اسمعیلیه بود. دعوت اسمعیلی در این سرزمین توسط ابن الفضل و ابن حوشب (منصور الیمن) بنیانگذاری شد. این دو داعی از سال ۲۶۸ فعالیت خویش را در مناطق کوهستانی یمن آغاز کردند و توانستند از سال ۲۷۰ به طور آشکار عقاید اسمعیلیه را ترویج نمایند و در سال ۲۹۳ تقریباً تمامی یمن را تحت نفوذ اسمعیلیه قرار دهند. سلطهٔ اسمعیلیه پس از مرگ حوشب رو به ضعف نهاد ولی در سال ۴۳۸ جوانی بنام علی بن محمدالصلیحی که از تربیت یافتگان عبدالله الزراعی داعی اسمعیلی بود در مکه برای پیروان خود سوگند وفاداری یاد کرده زیدیه را در یمن شکست داد، صنعا و نجا را تصرف کرد، حاکم زبید را برانداخت، و دولتش را

در شمال یمن در منطقهٔ بنوحمدان تشکیل داد. آنچه در ماجرای همهٔ این پیروزیها به نحو درخشانی خود می نماید، سیاست سازگاریِ اسمعیلیان چه در دوران ضعف و چه در ایام قدرت و مدارا و فرصت بخشیدن به اقلیتهای مذهبی به ویژه مسیحیان و یهودیان است.[۱۰] اسمعیلیان از فِرق گوناگون مذهبی می آموختند و به غنای فکری آنان نیز می افزودند. سیاست تساهل آنان فرزانگانی چون ابن میمون را که ریاست فائقهٔ جامعهٔ یهودی را عهده دار بود به دربار فاطمی فراخواند و در آن جا به او قدر بخشیدند و عزت نهادند. حمدانی ضمن مواردی از جمله به وجود یعقوب بن کاس یهودی در مقام وزارت در دربار عزیز پنجمین خلیفهٔ فاطمی اشاره می کند و بر این مطلب نیز تأکید می نماید که همسر عزیز یک مسیحی بود و در ادارهٔ دیوانها نیز نفوذ زیادی داشت.[۱۱] در باب حضور یهودیان در دربار فاطمیان منابع اسلامی نیز اطلاعات وسیعی در اختیار ما می گذارند که به خصوص در باب ابن کاس و برادران تستری بسیار آموزنده اند.

یعقوب بن یوسف بن کاس در سال ۳۵۷ در مغرب به خدمت سلطان فاطمی معزّ درآمد و از آن تاریخ مرحلهٔ جدیدی نه تنها در زندگی او بلکه در حیات مادی و معنوی یهودیان آغاز شد. ابن خلکان وابن الصیرافی تصریح می کنند که او عامل اصلی واداشتن معزّ به گسیل ساختن جوهر برای تصرف مصر بود. ابن کاس خود در جریان این لشکرکشی همراه جوهر به مصر رفت و در آن جا از سوی معزّ امر اصلاحات مالی و سازماندهی به امور مالیات اراضی به عهدهٔ او گذاشته شد.[۱۲] ابن کاس در قاهره با حمایت جوهر دارالضرب قاهره را با دستیاری اسلوج بن حسن ایجاد کرد و برای نخستین بار دینار معزّی را به صورت سکهٔ نقره ضرب کرد. با مرگ معزّ و جانشینی عزیز ابن کاس به عنوان اولین وزیر در امپراطوری فاطمی برگزیده شد و عنوان «الوزیرالاجل» به او اطلاق گردید. او در این دوران به دو اقدام اساسی، یعنی سازماندهی امور اداری امپراطوری و تقسیم آن به دیوانهای مختلف و ایجاد زنجیره ای از خزائن دست زد. بنا به تصریح مقریزی، او نه تنها بر تشکیلات اداری و مالی مصر بلکه بر امور مشابه در سوریه، مغرب و شهرهای بزرگ مکه و مدینه نیز نظارت یافت.[۱۳] دانستنی ست که او در ادارهٔ چنین دستگاه گسترده ای از مأمورین یهودی استفاده می کرد و بنا به تصریح منابعی چون ابن اثیر و صیرافی، کسانی به نامهای موسی، ابن ابی العود، و منشه بن ابراهیم، از سوی او بر آن کارها گماشته شده بودند. در ارتباط با موضوع اصلی این نوشته، اشاره به این مطلب، اساسی ست که ابن کاس علاوه بر وظایف اداری و مالی روابط نزدیکی با علما، فلاسفه، و ادیبان مسلمان برقرار کرده بود و علاوه بر آن که این کسان آثاری را به نام او تصنیف و تألیف کرده بودند، او خود نیز کتابی در فقه

اسلامی با عنوان الرسالة الوزیر نگاشت و آن را به عزیز تقدیم کرد.[۱۴] حمدانی در توصیف از دوران مستنصر هشتیمن خلیفهٔ فاطمی توضیح می دهد که معد جانشین مستنصر که در هفت سالگی مقام خلافت یافت از کنیزی یهودی به دنیا آمده بود که دو بازرگان ذی نفوذ یهودی به نامهای ابوسعد و ابونصر تستری به او واگذار کرده بودند.[۱۵] واقعیت این است که نقش خاندان یهودی ایرانی تستری (شوشتری) در تحکیم امپراطوری فاطمی و بسط و تأمین حیات اقتصادی و معنوی یهودیان و رابطهٔ نزدیکشان با معالم و مآثر اسلامی بسیار اساسی بود. چنان که پیشتر هم به اشاره گفتم هیچ سلطنت اسلامی قرون وسطی بدان گونه که فاطمیان در مصر انجام دادند اهل ذمّه را در امور عمومی، اقتصادی، و سیاسی امپراطوری مشارکت ندادند. در باب دلایل تساهل فاطمیان نسبت به یهود توضیحات فراوانی به عمل آمده است، اما به باور من چنان سیاستی محتملاً از یک ریشهٔ عاطفی نیز آب می خورد و آن به همکاری ای باز می گشت که یهودیان در جریان جنگهای فاطمیان نسبت به آنان انجام داده بودند. چنان که از پاره ای منابع بر می آید، اسمعیلیان در جریان نبرد با سلاجقه در نواحی ارجان از مشارکت فعال چهار فرقهٔ یهودی استفادهٔ فراوان برگرفتند.[۱۶] به هر ترتیب منابعی که از ایام مستنصر باقی مانده است به خصوص به دو یهودی که تماس نزدیکی با دربار داشته اند اشاره می کنند. این دو تن بنوسهل ابوسعد ابراهیم بن سهل تستری و ابونصر هارون بن سهل تستری به خاندان یهودی ای از شوشتر متعلق بودند. با تمامی اهمیتی که این دو تن در حیات اقتصادی دولت فاطمی داشته اند، تا هم امروز موضوع یک پژوهش کافی قرار نگرفته اند.[۱۷] همان گونه که مسکویه اشاره می کند شوشتر در دهۀ سوم قرن دهم هجری یکی از مراکز عمدهٔ اقتصادی بود که یهودیان در آن نقشی فعال داشتند. به احتمال قریب به یقین می توان گفت که پیدایی مرکز اقتصادی جدید در مصر و انتقال قدرت از بغداد به فسطاط، و البته تساهل فاطمیان از دلایل عمدهٔ مهاجرت خاندان تستری به قاهره است. اعضای این خاندان ایرانی در قاهره در محلهٔ یهودیان سکونت گزیدند. با فرا رسیدن ایام الحکیم برادران تستری در دربار فعالیتی جدّی را آغاز کردند و این موقعیت آنان تا زمان مستنصر ادامه یافت. منابع ما تماماً به این نکته اشاره می کنند که از دوران مستنصر، ابوسعد از مقامات عالی سیاسی در دربار برخوردار گردید. علاوه بر این به عنوان عامل عمدهٔ بازرگانی بین المللی، خاصه در تجارت با نوبیا و سودان و کشورهای مدیترانه نیز فعالیت داشت. همهٔ این موارد بخوبی از شرایط و اوضاع مطلوبی سخن می گوید که یهودیان در دوران فاطمی از آن برخوردار بودند. غیر از پیشرفتهای کلی باید از جامعهٔ سعادتمند و خوشگذران مردمی سخن گفت که در آن جامعه می زیستند. ناصر خسرو

گزارش جالبی از جامعهٔ فاطمیان حتی در بدترین وضع بحرانی اش عرضه کرده است. او از جامعه ای سخن می گوید که «اگر وصف آن کرده شود همانا که بعض مردم آن را باور نکنند».[۱۸] وجود چنین شرایطی برای یهودیان در عصر فاطمی لزوماً شرایط نفوذ اندیشهٔ اسمعیلی بر تفکر فرزانگان یهودی اعم از فیلسوف و متکلم و عالم و ادیب را نیز مقتضی ساخته بود.[۱۹]

ابن میمون و میراث اسمعیلی

از میان مجاری عمده ای که تفکر فلسفیِ یونانی از طریق منابع اسلامیِ آن به جهان غرب انتقال یافت یهودیان سرآمدان آن به شمار می آیند. میراثی که غرب از تفکر یونانی به ارث برد، در حقیقت ارثیه ای بود که فیلسوفان مسلمان و از آن میان فارابی و ابن سینا آن را با عناصری تازه آراسته بودند و این نظام نو آراسته را قبل از هر قوم و قبیله ای یهودیان دریافتند. انتقال علوم یونان به مغرب در بغداد به خوبی انجام می گرفت و سپس یهودیان واسطهٔ انتقال آن به اسپانیا گشتند. طرفه آن که باز همان یهودیان بودند که این علوم را به دانشجویان سیّار اروپای مسیحی منتقل ساختند. شاهکارهای بزرگ اندیشه و فکر مسلمانان در اسپانیا به عبری ترجمه شد. ابن میمون از طریق کتاب خود دلالة الحائرین اندیشهٔ فلاسفهٔ مسلمان نظیر فارابی و ابن باجه و ابن سینا را با تفصیل بسیار به غرب معرفی کرد و پس آن گاه با مجاهدتهای یوحنای اشبیلی یا ابن داوود اسپانیایی پاره ای از کتابهای ابن سینا در باب ما بعدالطبیعه ترجمه شد. گفتنی ست که پیش از روزگار ابن میمون، فلاسفه و متکلمین چندی از یهود، چه در بغداد و چه در اندلس از جریانهای فکری مسلمانان اثر پذیرفته بودند.[۲۰] بر چنین پیش زمینه ای ست که ابن میمون با معالم و مآثر اسلامی آشنا شد و بر کنار از منابع فلسفی و کلامی مسلمانان در شرایط اجتماعی-سیاسی ای بارور گردید که داعیان اسمعیلی ضمن آن بدنهٔ عظیمی از اندیشه را تدارک دیده بودند.

ابی عمران موسی بن میمون یا عبیدالله موسی بن میمون قرطبی اسرائیلی، فیلسوف و طبیب و متألّه یهودی در سال ۵۳۰ در قرطبه از شهرهای اندلس تولد یافت. او سیزده ساله بود که همراه پدر و مادرش زادگاه خود را ترک گفت و در سال ۵۵۳ در شهر فاس از بلاد مراکش مستقر گردیدند. او و خانواده اش در سال ۵۶۱ به مصر کوچیدند و در شهر فسطاط سکونت گزیدند. ابن میمون در کوی یهودیان فسطاط به طبابت اشتغال ورزید و به زودی مورد توجه القاضی الفاضل عبدالرحیم بن علی البیسانی قرار گرفت و به وسیلهٔ او به عنوان پزشک خاص به درگاه عزیز آخرین خلیفهٔ فاطمی مصر معرفی گشت.[۲۱] از ابن میمون آثار

متعددی باقی مانده که به اعتبار آنها از او به عنوان برجسته ترین مرجع قانون دینی یهود نام برده می شود. از جمله آثار او در این زمینه تفسیری عربی بر میشنه معروف به هشت فصل و فهرستی از سیزده اصل ایمان یهودی که تحت دو عنوان میشنه تورات (Mishneh Torah) و یاد ها هازاکا (*Yad Ha Hazakah*) شهرت یافته اند مهمترین آنها به شمار می آیند. ابن میمون علاوه بر آن آثار، رسائلی در طب به عربی با عنوان فصول موسی از خود به جای گذاشته که نقدی بر رأی جالینوس است. شاهکار و اثر عمدهٔ فلسفی ابن میمون دلالة الحائرین به طور علی الاطلاق یکی از مواریث فکری شایان اهمیت قرون وسطی ست و همان است که زمینهٔ اصلی پی جویی من در این نوشته است.

لئواشتراوس (Leo Strauss) به درستی خاطرنشان می سازد که درک آنچه در دلالة الحائرین ابن میمون آمده است بدون فهم فلسفهٔ سیاسی فارابی ناممکن است.[۲۲] هم او بر این باور تأکید می کند که حتی شیوهٔ باطنی ابن میمون و همچنین گرایش او به بیان اظهاراتی قویاً غیر راست کیشانه (Unorthodoxy) به روال رمزگونه از الگویی تبعیت می کند که به فارابی متعلق است.[۲۳] جز آنچه اشتراوس به آن اشاره می آورد، در میان منابع رساله در باب منطق ابن میمون، آثار فارابی مقامی تعیین کننده دارند. ابن میمون در طبقه بندی علم، بدان گونه که ولفسون (Wolfson) تصریح می کند به فارابی ناظراست.[۲۴] هربرت داویدسون (Herbert Davidson) ضمن توضیح این مطلب که ابن میمون در تدوین هشت فصل در اخلاق خود از فارابی تأثیر پذیرفته، طی تحلیلی که از قول ابن میمون دایر بر دلایل حذف اسامی منابع خود در شمونه فراکیم (Shemonah Peraqim) به عمل می آورد تصریح می کند که پس از انتشار فصول مدنی فارابی ما به خوبی دریافتیم که مرجعی که ابن میمون از ذکر نام آن در شمونه پرهیز کرده است همین اثر فارابی ست.[۲۵] بدون آن که بتوان در صحت این اظهارات تردید کرد، واقعیت دیگری نیز وجود دارد که این کسان به آن توجه نداشته اند و آن این که تأثیر فارابی بر ابن میمون خاصه بر فلسفهٔ سیاسی او بیش از هر جا در دلالة الحائرین او انعکاس یافته است. ابن میمون در این اثر، ارجاع صریح خود به فارابی را در جایی به عمل می آورد که ضمن آن به جدل با کلام بر می آید. او در توضیح از موضع غیر علمی «علم کلام» تماماً به تحلیلی توسل می جوید که فارابی در رساله در باب عقل خود از سرشت غیر عقلی مکاتب کلامی به عمل آورده است. ابن میمون در دلالة الحائرین با همان سیاق استدلالی فارابی بر این نکته اشاره می کند که کلام ملتزم به بیان حقیقت نیست، بلکه کوششی ست در دفاع از عقاید و جزمهای دینی.[۲۶] جز این مورد، او در همین کتاب در ردّ رأی متکلمین در باب خَلقِ زمانی، و در ردّ بر قول ارسطو در باب ابدیت

جهان، و همچنین در بیان مشیّت، تا حدودی وسیع از فارابی تأثیر پذیرفته است.[۲۷]

از فارابی و البته ابن باجه که بگذریم، ابن میمون از میان فلاسفهٔ مسلمان از ابن سینا نیز در مواردی جدی متأثر است. او ضمن نامه ای به شاموئل ابن تیمون می نویسد:

اگرچه اندیشهٔ ابن سینا ممکن است مشمول اعتراضاتی باشد و به مطلوبیت افکار فارابی و ابن باجه نیز نیست، مع الوصف او نیز فیلسوف بزرگی بود و آثارش از ارزش والایی برخوردار است.[۲۸]

مفسرین، دلالة الحائرین را در چگونگی تأثیر ابن سینا بر ابن میمون اختلاف است. در حالی که ناربونی (Narboni) و مونک (Munk) هرگونه تأثیری را انکار می کنند، داوید نیومارک (David Neumark) و به خصوص پینس در مقدمهٔ تشریحی مفصلی که بر ترجمهٔ انگلیسی دلالة الحائرین نوشته است بر اثرپذیری جدّی ابن میمون از آرا و اندیشهٔ ابن سینا تأکید ورزیده اند. آشکاری نفوذهای عمیق ابن سینا، به ویژه در شکل بندیِ متافیزیک ابن میمون و قول او بر تمایز بین ماهیت و وجود و واجب و ممکن، آزادی اراده و جبر و نفی صفات ثبوتی از خداوند و بالاخره وجه استدلال بر وجود، وحدت و غیر جسمانی بودن خدا که مشخصاً شم تاب ابن یوسف ابن شم تاب بر آن تأکید ورزیده است، انکار مخالفین تأثیر را حیرت آور می سازد.[۲۹] پینس به درستی توضیح می دهد که نحوهٔ طرح این مسائل توسط ابن سینا که از لحاظ مضمون و هم وجه استدلال نه از نوع باور فارابی و نه ارسطویی ست، دقیقاً مورد استفادهٔ ابن میمون قرار گرفته است. بنا بر بازیافت پینس، جز این موارد، ابن میمون باور به جاودانگیِ نفس و قول خود دایر بر حیوان اجتماعی بودن انسان و لذا الزام زندگی در جامعهٔ سیاسی و همچنین باور به وجود واجب یک قانونگزار یا پیامبر به منظور ایجاد جامعه ای همآوا و همساز را از ابن سینا باز گرفته است.[۳۰]

بازیابی منابع فکری ابن میمون در آثار متفکرینی که از آنها نام بردم، اگر گاه صریح و گاه ملیح است، آن گاه که زمینهٔ کار به اندیشهٔ اسمعیلی مربوط می شود جایی برای ملاحت و گمان باقی نمی گذارد. معنا و سیاق کلام اسمعیلی در بخشهای عمده ای از تفکر ابن میمون، همچنان که در اندیشهٔ کسانی چون یهودا هالوی و سلیمان بن منصور زیمری و فیومی نیز چنین است، آن چنان صریح و روشن است که باب هرگونه تردید را مسدود می کند و به روشنی حکایت از این واقعیت دارد که او تا چد وسیعی از ارثیهٔ فکری و معنوی اسمعیلیان بهره برده است. ضمن تحلیل دلالة الحائرین نخستین عنصری از مشی اسمعیلی در آن اثر که به روشنی خود را می نمایاند قاعدهٔ «تقیه» است. شرایط دشوار زندگی در امپراطوری موحدّین در اسپانیا برای یهودیان و البته دیگر فرق غیر سنّی و فشار آشکار بر

آنان در جهت تغییر دین، برای خاندان ابن میمون چاره ای جز کوچ باقی نمی گذاشت. سرزمین جدیدی که ابن میمون و خانوادهٔ او پس از گریز از قلمرو موحدین در آن فرود آمدند مصر فاطمیان بود. با وجود شرایط مطلوبی که در فسطاط وجود داشت و همان به ابن میمون امکان داد تا آزادانه تفسیر بر میشنای و اثرِ کلان خود دربارهٔ تلمود را به سامان برساند، مع الوصف میراث اضطرابی که از روزگار زندگی در اسپانیا در جان و اندیشهٔ او باقی مانده بود به نحو بارزی در دلالةالحائرین تجلّی یافت. یوسف بن شمعون که مخاطب ابن میمون در این کتاب است کسی ست که چون خود ابن میمون در ایام اقامت در امپراطوری موحدین ناچار به پنهان ساختن دین نیاکانی و قبول ظاهری اسلام شد. استیلای غلق آن ایام ابن میمون را بر آن داشت تا در بیان عقاید خویش در دلالة الحائرین روشی اتخاذ کند که تا حد ممکن از صراحت معنایی کلمات او ممانعت به عمل آورد. به همین دلیل است که او در توضیح از روش خویش در دلالة الحائرین عدم صراحت و کتمان پاره ای از معانی اندیشهٔ خویش را گوشزد می سازد و توضیح می دهد که اثرش را برای کسانی چون شمعون می نویسد که راه تعقل و فلسفه را برای تفسیر باورهای دینیِ خود برگزیده اند. ناظر بر این مشی است که در مقدمه به بیان دلایلی که او را به گفتمانی وا داشته است که جز «اهل» را گمراه کند می پردازد. آنچه در ظاهر امر به ذهن متبادر می شود، این است که شرایط زندگی و فشارهای معمول از سوی عاملان دین حاکم، به طور طبیعی رویهٔ توسل به تقیّه را به ابن میمون آموخته است. اما زمانی که این امر را بر زمینهٔ تاریخی و موارد مشابه و شایع آن قرار می دهیم واقعیت چهره ای دیگر می یابد. حقیقت آن که گروههای شیعه و به ویژه اسمعیلیان که به نحو فاجعه آمیزی در مخاطرهٔ ایذاء و کشتار توسط سنیان حاکم در امپراطوری اسلام قرار داشتند بسیار پیش از آن که ابن میمون به بار بیاید رویهٔ تقیه را چون قاعده ای محکم اعمال کردند. بیگمان شرایط روزگار درسهای فراوانی در جهت اِعمال احتیاط به یهودیان و از جمله به ابن میمون آموخته بود، اما کاربرد چنین احتیاطی در بازگویی یک اندیشهٔ فلسفی و علمی و گفتمان آن لزوماً بایستی بر گُردهٔ سازمند نگرشی و قواعد تبیینی معیّنی عملی شود و این جز با اقتدا به پیش زمینه ای که اصحاب نظر و متفکرینی پیشتر فراهم آورده و قواعد آن را سامان داده اند میسر نبود. ابن میمون در مصر و ضمن ارتباط نزدیک با شیعیان و دعات اسمعیلی که از دیرگاه به تقیه چون امری لازمهٔ بقا توسل جسته و آن را نظراً آراسته کرده بودند به این قاعده گرایید.[۳۱] آیوری تأکید می کند که مقدمهٔ دلالة الحائرین را از این منظر باید چون تلاشی در کارگیریِ روش اسمعیلیه تلقی کرد، کاری که تا پیش از ابن میمون در تفکر یهودی سابقه نداشته است. واقعیت این که

رفتار جامعهٔ یهودی در اسپانیا و شمال افریقا در دوران حاکمیت موحّدین به نحو صریحی با رفتار شیعیان در شرایط حاکمیت سلاطین سنّی شباهت داشت و اقتداء ابن میمون به این نحو مشی ودفاع دینی و فلسفی او از اتخاذ تقیه مؤید این واقعیت است که او با آثار اسمعیلی- و اگرنه مستقیماً با متفکرین و داعیان آن مذهب- آشنایی نزدیک داشته است. چنان که به نحو جدی غلبهٔ موضوعات و مضامین اسمعیلی در مقدمهٔ دلالة الحائرین مورد توجه قرار گیرد، این امر که او تا چه حد مستقیماً گفتمان تقیه را از اسمعیلیه اخذ کرده است در معرض روشنایی قرار می گیرد.[۳۲] بر مبنای چنین رویه ای ست که قطعات آغازین این کتاب در بحث از زبان به بحث از وجوه تمثیلی ارتباط که ضمن آن یک کلمه به معنایی غیر از معنای لفظی و ظاهری کلام به کار برده می شود می پردازد. این نوع زبان استعاری ست که ابن میمون به هنگام تبیین بسیاری از اصطلاحات متون مقدس که ضمن آنها خداوند در قالب معانی ای انسانی نمایش داده شده است به کار می گیرد و با همین وجه از زبان است که او به تفسیر فلسفی آن متون می پردازد.

تصریح ابن میمون ضمن کارگیری این شیوه در تفسیر، بر برخورداری زبان و کلام از دو وجه ظاهری و باطنی، اگرچه دارای سنّتی در کابالا (Kabbala) ست ولی به اقتضای بافت کلام، بازتاب باور اسمعیلیه به ابعاد ظاهر و باطن کلام است. چنین داعیه ای هم آن گاه که تنوع سودجویی ابن میمون از شیوه و آراء اسمعیلیه را مورد توجه قرار دهیم هدف خود را بازمی نمایاند.

نحوهٔ تلقی ابن میمون از فلسفه در مقدمهٔ دلالة الحائرین آن جا که تصریح می کند که فلسفه آموزه ای رمزی ست و تنها برای نوادر و در لحظات خارق العاده ای از معنویت، به مثابه درخشش اشعه ای که تاریکی را منوّر می سازد دستیافتنی ست، بیان شده است. چنین دریافتی از حقیقت به مثابه امری خاص و مکتوم، چیزی جز بازتاب تعالیم متفکرین اسمعیلی و تعبیر آنان از جهان شناسیِ قرآنی نبود.[۳۳] چنان که گفتم یکی از دل مشغولیهای ابن میمون در دلالة الحائرین درگیری با زبان و کاربردهای گوناگون معنایی آن است. بخش نخست از آن کتاب به نحو گسترده ای به ردّ معانی تحت اللفظی اصطلاحات انسان شکل گیرانه یا اصل تشبیه در توصیف خداوند اختصاص یافته است. او در همان بخش رویکردی اصولی نسبت به نفی صفات اتخاذ می کند و تحت عنوان «اثبات از طریق نفی» به ردّ باور شایع در میان علمای یهود در تفسیرهای تشبیهی آنان از صفات خداوند می پردازد. او چه در کاربرد اصطلاحات و چه در مقام صورت بندیِ نگرشیِ مسأله به نحو مستقیم از حمیدالدین کرمانی داعی و حکیم اسمعیلی تأثیر پذیرفته است.[۳۴] اگرچه پینس

بر این تأثیر صحه می گذارد و با صراحت از آن یاد می کند اما حوزۀ تأثیر را به همین حدّ محدود می سازد. و حال آن که ما اینک می دانیم که زمینۀ تأثیرپذیری ابن میمون از حمیدالدین کرمانی و آموزه و روش شناسی اسمعیلی به طور کلی از این حد بسیار وسیعتر است. علی ایّ حال چنان که از همین موضوع صفات بر می آید کرمانی نقش الگویی را به منظور بحث از تنزیه خداوند و برتر بودن او از هر نوع ادراک و تنزهش از هر صفتی، برای ابن میمون ایفا کرده است. به باور کرمانی تنها از طریقِ «نفی» هاست که ما می توانیم آنچه را که در حقیقت ماهیت خداوند است درک و بیان کنیم و احدیت او را توضیح دهیم. در تخته بند چنین توصیفی از خداوند است که مفهوم «احدیت» و یگانگی او به همان معنی که متفکرین اسمعیلیه نظیر حمیدالدین کرمانی و سجستانی و دیگران از آن تصور می کردند از سوی ابن میمون به کار گرفته شد تا مقولۀ آفرینش و نمادهای آن و اصل «فیض» به مثابه فعل خداوند در جهت خلق و از طریق عقل اول را توضیح دهد.

یگانگی و احدیتی که بدین گونه توصیف پذیر بود از سوی اسمعیلیان در عمل آفرینش نیز بیان می شد، عملی که آنها از آن خلق از عدم را قصد می کردند. یگانگی این فعل در علم الاصطلاح آفرینش اسمعیلی با اصطلاح «ابداع» توصیف می شد. قول آنان در این باب این بود که این فعل مستقیماً تنها به «مبدع اول» متوجه بود که آن را عقل کلی یا «عقل اول» می خواندند و ما بقی آفرینش را از این جوهر عقلی نخستین که توصیف آن بافتی نو افلاطونی داشت و از طریقِ «فیض» منبعث می دانستند. ابن میمون اگرچه در نهایت، در توضیح از آفرینش مشیِ نو افلاطونی اسمعیلیه را اِعمال کرد، اما نمادگرایی آنان را در تبیین سلسله مراتب آفرینش به کار نگرفت. مع الوصف استدلال او بر خلق از عدم و نحوۀ توصیفی که از آن به عمل آورد قویاً مؤید تأثیر او از آموزۀ اسمعیلی بود. قاعدۀ «فیض» که آموزۀ اسمعیلی آفرینش بر محور آن پرداخته شده بود، امری بود که ابن میمون در سامان بخشی به نظریۀ آفرینش خود از آن متأثر گردید. اگرچه او کوشید تا در ترسیم این نظریه از صورتهای ربانی و مقدس سود بجوید، مع الوصف در نهایت به همان نمادهایی توسل جُست که در نمادگرایی دینی اسمعیلی و تا حدود زیادی در الهیات اخوان الصفا وجود داشت.[۳۵] آیوری به درستی توضیح می دهد که هرچند بسیاری از عناصر مشابه بین تفکر ابن میمون و اسمعیلیه لزوماً منشأیی اسمعیلی ندارند و بخش نمایانی از آنها، از جمله شیوۀ تمثیل سازی او در اندیشۀ فیلون بی سابقه نیست، ولی ابن میمون حتی در آن جا که در رابطه ای جدلی با اسمعیلیه بر می آید از آنها در این زمینه متأثر است.[۳۶] خصلت چند بُعدی زبان و برخورداری آن از لایه های درونی و بیرونی یا وجوه ظاهری و باطنی، وسیلۀ

مناسبی برای ابن میمون بود تا نه تنها ساختار وجودشناختی جهان را بر مبنای الگویی اسمعیلی توجیه کند بلکه به او امکان داد تا تبعات این مقوله و از جمله همهٔ مواردی را که به نحوی با «نبوّت» ارتباط می یافت مورد بررسی قرار دهد. در سمت و سوی بررسی همین موارد است که او در چهارچوب بحث از نبوّت، مفهوم «فاضل کامل» را نه با معنای تنگی که سنّت را بانی از آن تعبیر می کرد، بلکه دقیقاً به معنایی که اسمعیلیه و پس از آنان به وجه تعمیق شده ای، شیخیه از «شیعهٔ کامل» قصد می کردند، طرح و موضوع بحث قرار دهد. «انسان فاضلی» که ابن میمون با توجه به ویژگیهای غیر ارسطویی اش، آن را ترکیبی از فضائل فلسفی و فوق فلسفی می دانست به نحو مطلوبی بازتاب تصویر و توجیه تأویلی اسمعیلی بود که او در تبیین مشخصات «آدم» به عنوان نخستین انسان آفرینش به عمل آورد. ابن میمون این مقوله را در فصل دوم از بخش اول دلالة الحائرین موضوع رسیدگی قرار می دهد که در نظر اول بی وجه و خارج از محل به نظر می آید. فصل اول و آنچه که در پی فصل دوم از کتاب می آید به نقد تندی اختصاص دارد که او علیه اصطلاحات و قطعاتی از کتاب مقدس (تورات) که ضمن آنها در بارهٔ خداوند توضیحات تشبیهی به کار برده شده است اعمال می کند. ابن میمون در راستای تدارک یک الهیات تنزیهی در این فصول به مقابله با سنّت تشبیهی یهود بر می آید و تفسیری که از «آدم» در عدن به عمل می آورد نمونهٔ درخشانی از این ستیز علیه اوصاف تجسیمی و انسان شکل گرایانه است. او در فصل اول بر سر وجود پیوستگی عقلی بین انسان و خدا اصرار می ورزد و بر این باور می رود که آن هر دو از عقل به مثابه جوهر خویش برخوردارند. او سپس در فصل دوم «آدم» به عنوان «انسان اول» را به مثابه موجودی که با عقل کامل آفریده شده است توصیف می کند و توضیح می دهد که چنین است معنای آفرینش انسان به صورت خدا که در کتاب «پیدایش» آمده است. آنچه که ابن میمون بدین گونه تفسیر می کند به نحو بارزی بازگوی بخشی از الهیات اسمعیلی ست که در روزگار او و از طریق آثار متفکرین برجستهٔ اسمعیلی ابراز شده بود. در الهیات و جهان شناسی اسمعیلیه «آدم» در سر سلسله ای از کسانی قرار دارد که به تعبیر اسمعیلی «نطقا» خوانده می شوند و از طریق آنان است که «کلام» خداوند در دفعات متفاوت به انسان نازل شده است و به همین اعتباراست که در آموزهٔ آنان «آدم» «ناطق اول» چه در تکوین و چه در تشریع است. پینس توضیح می دهد که نه تنها ابن میمون بلکه یهودا هالوی نیز صورت بندی این اندیشه را از اسمعیلیه اخذ کرده اند و آن را در سنّت یهودی شایع ساخته اند.

ابن میمون به این لحاظ از «آدم» بر گردهٔ تعبیری اسمعیلی توصیف به عمل آورد تا آن

را از تنگنای نظربازیهای عرفانی رها سازد. او با چنین اقدامی به مفهوم «انسان فاضل» خود نیز که تعالیم و البته تکنیک بحث اسمعیلی به آن صلابت و سامان داده بود صراحت بخشید. ترتیب منطقی گفتگو از «آدم» و پس آن گاه گشایش ابواب مربوط به فرشته شناسی ایجاب می کرد تا ابن میمون تعبیر خویش از موسی را نیز ارائه کند. او در این جهت بدواً بین «نبوّت» دیگر پیامبران، اعم از آنها که نامشان در تورات آمده است یا جز آنان خط فاصلی طرح کرد که به موجب آن «نبوت عام» و نبوت موسی به مثابه دو پدیدهٔ متمایز مورد رسیدگی قرار گرفت. او بر این تأکید می کرد که موسی از تجربهٔ یگانه ای برخوردار بود و به همین اعتبار شخصیت او شخصیتی یگانه بود، امری که به اقتضای آن برتری واعتبار ابدی تورات نتیجه می شد. لازم به یادآوری ست که تمایز جوهری بین نبوت موسی و دیگر پیامبران متضمن طرح تفاوت دو مفهوم «الهام» و «وحی» بود که یهودا هالوی و پیش از او سعد یاگائون آن را زیر تأثیر آموزشهای اسمعیلی عنوان کرده بودند. ابن میمون پیشتر این معنی را در فصل دهم از تفسیر خود بر میشنا سنهدرین (*Mishnah Sanhedrin*) مورد بررسی قرار داده بود و سپس در اثر دیگرش میشنه توراه آن را تکرار کرده بود. در همهٔ این آثار، به خصوص در فصل هفتم از مقدمه اش بر آوت (*Avot*) او از موسی به عنوان حبیب ترین افراد نزد خدا و به عنوان عقل محض یاد می کند. در همان جا او تصریح می کند که عقل موسی در تمامی طول حیاتش از جسم او جدایی ناپذیر بود. مرجع چنین دریافتی از موسی و نبوت نمی توانست جز در تفسیری که اسمعیلیه از «موسای ناطق» به عمل آورده بودند قرار داشته باشد. در طول تاریخ محافلی از یهودیان در تفسیر فرشته شناسانه ای که از موسی به عمل می آوردند تا حدودی به این تعبیر ابن میمون نزدیک شده بودند و جز آنان، مسلمانانی جز اسمعیلیه موسی را چون محمد در سلسله مراتب وجود شناختی خود درمقامی قدسی قرار می دادند. اما آنچه که تعبیر اسمعیلیه را از آنان متمایز می ساخت این بود که آنان قول عرفانی و نبویِ موسی را با هم ترکیب ساختند و به آن صورتی عقلی و اعتباریِ فلسفی بخشیدند. برای نمونه اشارات سجستانی به رابطهٔ درونی پیامبران با فرشتگان و عاملیت عقل کلی در آنها به مثابه روح قدرسی درک می شد. جز این تأکیدات حمیدالدین کرمانی در تفسیر از امام به عنوان مقر «نورالله» زمینه های مساعد تعبیر ابن میمون از موسی را فراهم می آورد.[۳۸] این مهم که ابن میمون به خوبی از وجه تعبیر اسمعیلیه در مورد پیامبران و از جمله موسی آگاه بوده و آگاهانه از آن تعبیر سود جسته است از این نکته استنتاج می شود که او در فصل دوم از دلالةالحائرین و زمانی که به مسؤولیت موسی اشاره می کند از او به عنوان یک «داعی» نام می برد، عنوانی که به نحو مشخص مُهر

و نشان اسمعیلی دارد. اگرچه او در همان جا سعی می کند تا «دعوت» موسی را از نوع خاصی توجیه کند، با همهٔ این احوال نفس اطلاق عنوان «داعی» به او، موسی را در چهارچوب مفهومی قرار می دهد که تنها از معنای «داعی» اسمعیلی مستفاد می شود. گزارش ابن میمون از تجلّی خداوند بر موسی در سینا و پس آن گاه تحلیلی که او از امر «وصایت» نبوی به عمل می آورد و به نحو ملیحی خویش را «وصی» موسی در میان امت خویش و به قصد حفظ و ادامهٔ سنّت و حیاتِ نبوت موسوی تلقی می کند جای هیچ تردیدی باقی نمی گذارد که او به نحو وسیعی از آموزهٔ اسمعیلی متأثر بوده است.[۳۹]

سالت لیک سیتی، یوتا

۱۱ اپریل ۱۹۹۷

پانویسها:

۱- در مقابل اقوالی که به اسمعیلی بودن ابن سینا تاکید ورزیده اند، قولی که قویاً به رد آن کوشیده به علامهٔ حائری مازندرانی متعلق است. دیده شود حکمت بوعلی سینا جلد دوم، ص ۴۲-۸۴.

۲- ایلیا پاودویچ پطروشفسکی، اسلام در ایران، ترجمهٔ کریم کشاورز، انتشارات پیام، چاپ هفتم، ص ۲۹۶.

۳- همان، همان جا.

۴- «اصحاب ابی الخطاب محمد بن ابی زینب اسدی اجدع که خویش را نسبت کرد به امام هادی، آن به حق و صواب ناطق، ابی عبدالله جعفر بن محمد صادق. و چون رأی صادق امام بر غلوّی که در افراطه محبت آن حضرت می کرد مطلع گشت، از او تبرّی فرمود و امر فرمود اصحاب خویش را که از او تبرا کنند و در تبراً و لعن او مبالغه فرمود.» ابوالفتح محمد بن عبدالکریم شهرستانی، الملل و النحل، به تصحیح و تحشیهٔ دکتر سید محمدرضا جلالی نائینی، ص ۱۴۰.

۵- برای تفصیل این موارد دیده شود، جعفر بن منصور الیمن، سرائر و اسرار النطقاء، ص ۲۵۶-۲۵۷؛ ادریس، عیون الاخبار، جلد ۴، ص ۳۲۶-۳۲۷؛ محمد بن عمر الکشی. اختیار معرفة الرجال، لشیخ الطائفه الطوسی، تصحیح حسن مصطفوی، مشهد، ۱۳۴۸، ص ۲۱۷-۲۱۸، ۳۲۱، ۳۲۵-۳۲۶، ۳۵۴-۳۵۶، ۳۷۱-۳۸۲، ۳۹۰؛ احمد بن علی نجاشی، کتاب الرجال، بمبئی، ۱۳۱۷، ص ۸۱-۸۳. همچنین دیده شود فرهاد دفتری «نکاتی دربارهٔ آغاز نهضت اسمعیلیه»، ایران نامه، سال هفتم، شماره ۳، بهار ۱۳۶۸.

۶- در بارهٔ ترکیب اجتماعی اسمعیلیان دیده شود کتاب بسیار معتبر فرهاد دفتری به نام *The Ismailis, Their History and Doctrine*, Cambridge University Press, 1990، همچنین دیده شود مقالهٔ هم او تحت عنوان «تحقیقات اسمعیلی و اسمعیلیان نخستین» در کتاب آگاه، مجموعهٔ مقالات دربارهٔ ایران و خاور میانه، مؤسسهٔ انتشارات آگاه، ۱۳۶۲، ص ۱۰۵-۱۳۹؛ دربارهٔ روابط تنگاتنگ اسمعیلیان با اصناف و پیشه وران رجوع شود به:
Fh. K. Hitti, *History of Arabs*, PP 444-445.

۷- پطروشفسکی تحقق سازمان مخفی قرمطیان را در میان پیشه وران می داند. مرجع شمارهٔ ۲، ص ۲۹۸.

۸- Montgomery Watt, *The Formation of Islamic Thought*, P. 272. دو داعی معروف اسمعیلی یعنی مؤیدالدین شیرازی و ناصر خسرو نیز در سال ۴۳۹ از قاهره دیدن کردند و گزارش جامعی از وضع عالی اقتصادی و فرهنگی قاهره ارائه کرده اند.

۹- وات، همان جا.

۱۰- برای آشنایی با نحوهٔ تساهل دینی اسمعیلیان و چگونگی تبلیغاتشان در میان یهودیان دیده شود:

S.M. Stern, *Studies in Early Ismailism,* ch Five, Magnes Pness, 1983.

۱۱- عباس حمدانی، «دولت فاطمیان» در اسمعیلیان در تاریخ، ترجمهٔ یعقوب آژند، انتشارات مولی، ۱۳۶۸، ص ۱۸۹-۱۹۰.

۱۲- ابن خلکان، وفیات الاعیان، جلد دوم، ص ۴۴۴؛ ابن صیرافی، الاشاره الی من الوزراء، چاپ مخلص، قاهره، ۱۹۲۴، ص ۹۲.

۱۳- مقریزی، الخطط و آلاثار، ج ۲، ص ۶، چاپ بولاق.

۱۴- دیده شود: ابن ابی اصیبعه، طبقات الاطباء، چاپ مولر، کینسبرگ، ۱۸۸۴. ج اول، ص ۲۴۷.

۱۵- حمدانی، ص ۲۰۶.

۱۶- اشر، ترجمه، سفرنامهٔ رابی بنیامین تطیلی (اسپانیایی)، لندن، ۱۸۴، ص ۱۲۰.

۱۷- برای پاره ای اطلاعات در مورد این دو تن و به خصوص تنوع اسمی آنها دیده شود: مقریزی، ج۱، ص ۴۲۴ و ۳۵۵؛ ناصرخسرو، سفرنامه، ص ۸۱؛ ابن صیرافی، ص ۷۲، و همچنین به خصوص دیده شود:

J. Mann, *The Jews in Egypt and Palestins.* Walter J. Fischel. *Jews in the Economic and Political Life of Mediaeval Islam.*

۱۸- ناصر خسرو، سفرنامه، ص ۷۷.

۱۹- پینس به نحو مطلوبی این وجه تأثیر را مورد بحث قرار داده است. رجوع شود به:

S. Pines, "Shiite Terms and Conceptions in Judah Halevi's Kuzari," *Jerusalem Studies in Arabic and Islam.* II, 1980, pp 165-219.

۲۰- گوتمان (Guttmann) به درستی تصریح می کند که فلسفهٔ یهودی در قرون وسطی در جهان فرهنگی اسلام بار آمد و به نحو نیرومندی از فلسفهٔ اسلامی متأثر بود. آغاز آن عمیقاً از اندیشه های دینی - فلسفی کلام اسلامی تأثیر پذیرفت. حتی پس از آن که فلسفهٔ یهودی زیر تأثیر نو افلاطونگرایی و متعاقب آن ارسطوگرایی درآمد، بستگی آن با فلسفهٔ اسلامی باقی ماند. دیده شود: Julius Guttmann. *The Philosophies of Judaism*. ابن میمون در دلالة الحائرین (به عبری، موره بنوکم) توضیح می دهد که «اما این اندازهٔ مختصر از علم کلام را که در آثار گائونیم ها و قرائیان می یابی همه از چیزهایی ست که از متکلمان مسلمان گرفته اند و چون در میان متکلمان مسلمان نخستین فرقه ای که پیدا شد معتزله بود، همد ینان ما آنچه را که به عاریت گرفتند از ایشان گرفتند و از روش ایشان پیروی کردند». دیده شود:

Moses Maimonides, *The Guide of the Perplexed:* tr. Shlomo Pines, University of Chicago Press, 1963, P. 176.

ابن میمون بدان گونه که ولفسون در توضیح از باور او می آورد، با مقابل قرار دادن یهودیان اندلس در مقابل آن گروه که از معتزله پیروی کردند اشاره می کند که «اندلسیان از اهل ملت ما، یعنی ربانیان اسپانیا پیرو فلاسفه بودند.» از میان متکلمان یهودی که از معتزله پیروی می کردند، از یوسف البصیر و یشوعا بن یهودا و از اندلسیان بحیة بن پقوده و یوسف بن صدیق در منابع نام رفته است. آنچه در باب فرزانگان یهودیِ پیش از ابن میمون گفتنی ست این مهم است که عیسی بن زُرعه از شخصی به نام ابوالخیر داود بن یوسف یاد می کند. ابوحیان توحیدی (متوفی ۴۰۰ هجری) نیز از وی به عنوان یکی از افراد گروهی از فلاسفه که در بغداد بر گرد ابوسلیمان محمد بن طاهر سجستانی اجتماع کرده بودند نام برده است. دیده شود: هری اوسترین ولفسن. فلسفهٔ علم کلام، ترجمهٔ احمد آرام، انتشارات الهدی، ۱۳۶۸، ص ۸۹-۱۲۱.

۲۱- دکتر مهدی محقق، بیست گفتار، تهران ۲۵۳۵، ص ۱۲۸-۱۲۹.

۲۲- Louis Giniderg Jubilee Volume P 357-58/393.

۲۳- هم او در *Essays on Maimonides*, ed. by S.W. Barrow, P. 45.

۲۴- Volfson, *JOR*, n.s. XXVI, 1936, PP. 369-377

۲۵- Herbert Davidson, *PAAJR*, XXXI, 1963, PP.33-50 ؛ همچنین مقالهٔ او: "Maimonides, Shemonah Peracim and Al-farabi's Fusūl Almadani." در *Mimonid Studies*, p 116-133.

۲۶- دیده شود مقدمهٔ پینس بر دلالة الحائرین: Pines, *Introduction to "Guide"*, PLXXXIV.

۲۷- یاکوب. ای. دینستاگ ضمن تحلیل الفبایی که از تأثیرات مختلفی که بر ابن میمون وارد آمده اند به عمل آورده است به نحو مشروح به تأثیر فارابی بر دلالة الحائرین پرداخته است و جز فارابی به نحوهٔ تأثیر ابن سینا، ابن باجه، غزالی و دیگران نیز اشاره کرده است دیده شود:

"The Relationship of Maimonides to His Non-Jewish Predecessors. An Alphabetical Survey", in *Studies in Maimonides and ST. Thomas Aruinas*, ed. by Jacob Dienstag, PP. XIII-LIX.

۲۸- A.Marx *JQRN,s* XXV, 1935, P. 380.

۲۹- برای آشنایی با وجوه استدلال ستم تاب دیده شود: *Commentary to Moreh Nebukim-Warsaw* *Jehuda Ibn Shmuel. Moreh Nebukim* Part II, VOL 1, P. 61. Notes, 15-16; H.A. Wolfson, *Spinoza*, I, P.194.

۳۰- دیده شود پینس. مرجع شمارهٔ ۲۶ صفحات XCVIII-CI/XCIX. برای آشنایی با تأثیر عمومی ابن سینا بر تفکر یهودی دیده شود Franz Rosenthal, "Avicenna's Influence on Jewish Thought" در: *Avicenna: Scientist and Philosopher*. Ed.G. G. M. Wickens.

۳۱- تقیه به معنی تحفظ و تجنّب از شر و در اصطلاح شرع به معنی پوشاندن حق و اظهار غیر حق به جهت محافظت نفس از ترس اذیت و زحمتی که به انسان برسد عموماً در اسلام تجویز شده است و در منابع فقهی شیعه به خصوص شرایط آن توضیح شده است. برای وجوه شرایط و تجویز آن براساس آیات و اخبار و سنت و آراء متفاوت علمای شیعه دیده شود: سرکار آقا حاج ابوالقاسم خان کرمانی، تنزیه الاولیاء، چاپ سعادت کرمان، ص ۴۰ به بعد، همچنین دیده شود:
I. Goldziher, *Introduction to Islamic Theology and Law*, Princton, 1981, P. 180.F.

۳۲- اصل تقیه در آموزهٔ اسمعیلیه دو دوران مشخص را از سر گذرانده است دوران اول که تا زمان حسن دوم ادامه یافت متوجه کتمان و اخفاء مذهب حقهٔ تشیع از دیدگان متجسس و کنجکاو اهل سنّت بود، در دوران دوم با عید قیامت آغاز گردید. نشانهٔ نسخ شریعت و برداشتن تقیه بود که خود از آمدن امام ناشی می شد. برای تفصیل دیده شود: مارشال گ. سی. هاجسن، فرقهٔ اسمعیلیه، ترجمهٔ فریدون بدره ای، کتابفروشی تهران، تبریز ۱۳۴۳، ص ۳۰۰ و بعد.

۳۳- تعبیر اسمعیلی از بافت کلام به ویژه درحکمت در تاریخ تفکر شیعی به نحو غنی شده ای در تفکر شیخیه ادامه یافت. بنا به آنچه که مشایخ شیخیه در بیان تفسیر حکمت ارائه کردند این نکته بود که از جمله مسائلی که مناط معرفت است، فرق کردن میان ظاهر ظاهر و ظاهر و باطن و باطن باطن و تأویل ظاهر و تأویل ظاهر ظاهر و تأویل باطن و تأویل باطن باطن است. بر این مبنا آنان ضمن تاکید بر این نکته که حکمت ضیاء معرفت است در شرح مراتب فوق این رأی را تصریح کردند که اساساً برای این ملک سه مقام است. یکی مقام ظاهر است، یکی مقام ظهور است و یکی مقام مظهر است که درمقام بسط به ظاهر من حیث الظهوری نیز قائل گردیدند. مشایخ شیخیه ضمن تسرّی این قول از حد معرفت شناختی آن به قلمرو وجود شناختی مسأله، به طور کلی بر این باور تصریح کردند که از این چهار مقام می توان به باطن و باطن من حیث البطون و ظاهر و ظاهر من حیث الظهور که مقامات اربعهٔ عالم امر هستند تعبیر کرد. دیده شود، حاج محمد کریم خان کرمانی، رساله در جواب یک نفر اصفهانی، چاپ سعادت کرمان؛ حاج محمد خان کرمانی، دروس ینابیع الحکمه، ج اول؛ همچنین برای آشنایی با نحوهٔ تعبیر اسمعیلیه از این موضوع دیده شود: منصور الیمن، کتاب عالم و غلام در W. Ivanow. *Studies in Early Persian Ismailism*. Leiden 1948

۳۴- ابن میمون در موارد متعددی در آثار خود در مقام رد عقیدهٔ مشبهه را یج در میان یهودیان بر می آید و به مردمانی اشاره می کند که به سبب آن که چنان می اند یشیدند که لفظ «صورت» در آیهٔ ۲۶:۱ سفر پیدایش، مبنی بر این که «آدم را به صورت خود و شبیه خود» آفریدیم را باید به معنی تحت اللفظی آن گرفت به این اعتقاد رسیدند که خدا صورت انسان، یعنی شکل و هیأت آدم دارد و معتقد شدند که اگر خدا را همچون جسمی دارای چهره و دستی شبیه چهره و دست خود تصور نکنند، او را به عدم تحویل کرده اند. ابن میمون پس از آوردن توضیحی در این باره که «صورت» را نباید انسان شکل گیرانه گرفت به بحث خود ادامه می دهد و می گوید که همین گونه نیز نباید به شبیه بودن معنی انسان شکلی گرانه داد». او ضمن ارجاع این معنی به بعضی افراد یهودی در کتاب دیگری از خود یعنی معمر تحیة ها مت (*Maamar Tehiyyat Ha Metim*) در جواب خرده گیری کسی بر کتاب مشنه توراه خودش می نویسد: «ما با کسی ملاقات کردیم که به نظر از دانشمندان برجستهٔ یهود می نمود... و در جسم بودن خدا و این که چشم و دست و پا و امعاء و احشا و... داشته باشد یا این که جسم نباشد گرفتار شک و تردید بود.» ولفسون در توضیح از این اشارهٔ ابن میمون می نویسد: نخستین مرد صاحب اعتباری که آشکارا در نوشته های خود جرأت مخالفت با اعتقاد به عدم جسمانیت خدا کرد ابراهام بن داود بوسکیری بود که در حملات سخت خود بر کتاب مشنه توراه ابن میمون اعتقاد خود را در این خصوص بیان کرد. دیده شود ولفسون، مرجع ۲۰ ص ۱۱۷.

۳۵- برای حدود و مضمون تأثیر اخوان الصفا بر ابن میمون دیده شود:

Alfred L. Ivry, "Islamic and Greek Influences on Maimondes Philosophy," in *Maimonides and Philosophy*, ed. Pines/yovel, 1986, P. 145

۳۶- Alfred L. Ivry. "Ismaili Theology and Maimondes Philosophy", in *The Jews of Medieval Islam, ed.* Daniel Frank, 1995. P. 284.

۳۷- پینس مرجع شماره ۱۹، ص ۱۷. تشابه بین تعبیر هالوی از آدم و رأی اسمعیلیان توسط کافمان نیز مورد تأکید قرار گرفته است، دیده شود:

D. Kaufmann, *Geschichte der Attributenlehre*, Gotha 1877, P. 177. N.136.

۳۸- دیده شود: السجستانی، اثبات النبوة، ص ۱۱۹-۱۴۴؛ حمیدالدین کرمانی، راحة العقل، ص ۴۸۹.

۳۹- پس از آن که متن این نوشته برای ایران شناسی فرستاده شد، استاد دکتر جلال متینی، لطفاً مرا از وجود مقاله ای دربارهٔ ابن میمون به قلم استاد فقید عباس زریاب خویی که در جلد اول دائرة المعارف بزرگ اسلامی چاپ تهران انتشار یافته است مطلع ساختند. اگرچه فرصت استفاده از آن در این نوشته از دست رفته بود، ولی دریغم آمد که از ذکر این نکته که آن مقاله مرجع درجهٔ اول و مفصل ترین نوشته به فارسی دربارهٔ احوال و آثار ابن میمون است، پرهیز کنم.